

# HARMONIA

SCRITTI DI FILOLOGIA CLASSICA  
IN ONORE DI ANGELO CASANOVA

a cura di  
GUIDO BASTIANINI  
WALTER LAPINI  
MAURO TULLI

— TOMO I —

FIRENZE UNIVERSITY PRESS  
2012

Harmonia : scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova : tomo 1 / a cura di Guido Bastianini , Walter Lapini , Mauro Tulli. – Firenze : Firenze University Press, 2012.

(Studi e saggi ; 109)

<http://digital.casalini.it/9788866551737>

ISBN 978-88-6655-172-0 (print)

ISBN 978-88-6655-173-7 (online PDF)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

*Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

*Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>  
*Printed in Italy*

## UNA METAFORA EUDEMONISTICA IN EPITTETO

Mentre in Marco Aurelio, l'ultimo grande esponente dello Stoicismo imperiale, il sostantivo non appare mai<sup>1</sup>, in Epitteto l'insistenza su εὐροια è abbastanza notevole. Innanzitutto occorre chiedersi a che cosa esso corrisponda, come sia possibile rendere in qualche misura l'idea di scorrevolezza che la parola greca suggerisce.

La prima attestazione sembra essere quella di Plat. *Phaedr.* 238c, là dove Socrate, a metà del suo primo discorso su Eros, si ferma a sottolineare con ironico compiacimento la propria eloquenza, più abbondante che di consueto, come Fedro osserva prontamente: πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκратες· παρὰ τὸ εἰωθὸς εὐροιά τις εἴληφεν. Nel contesto del passo platonico εὐροια indica dunque la facilità, la scorrevolezza con cui le parole fluiscono – per l'appunto – dalla bocca di Socrate, che attribuisce tutto ciò alle divinità del *locus amoenus* in cui insieme al suo fedele discepolo si trova in quel momento: egli si considera quasi come «posseduto dalle ninfe» (νυμφόληπτος). Ma, quando comprenderà di essere andato anche oltre il ditirambo e ascenso a un'eloquenza degna dello stile epico, del tutto fuori luogo per la tesi che Socrate finge di difendere, allora si interromperà definitivamente e il suo δαίμων lo indurrà a esprimersi in tutt'altra direzione<sup>2</sup>. È dunque nella sfera dell'eloquenza che il termine εὐροια nasce – ma non è improbabile che nel testo di Platone esso possa suggerire sottilmente un legame fra l'eloquenza socratica e le acque correnti del fiume Ilisso, presso il quale il dialogo si svolge. Analoga e abbastanza ovvia ripresa platonica è la scelta lessicale di Plutarco, che per altro sembra prediligere questa famiglia di parole. Nella vita di Alessandro, per esempio, egli narra che Callistene, invitato durante un banchetto a celebrare la gloria dei Macedoni, οὕτως εὐροῆσαι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν ὥστε ἀνισταμένους κροτεῖν καὶ βάλλειν τοὺς στεφάνους ἐπ' αὐτόν<sup>3</sup>. Questa immagine in riferimento all'eloquenza troverà poi un favore ancora più largo nelle *Vitae sophistarum* di Filostrato, dove essa compare molto spesso appunto per indicare la *copia verborum*, la facile e abbondante eloquenza che caratterizzava alcuni grandi oratori, soprattutto in relazione alla loro straordinaria capacità di improvvisare (σχεδιάζειν, αὐτοσχεδιάζειν)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ma sono presenti il denominativo εὐροέω e l'aggettivo εὐρους; cf. Marc. Aur. 5.34.1; 10.6.5 (εὐροέω); 2.5.3, 5.9.5, 10.6.5 (εὐρους).

<sup>2</sup> Cf. Plat. *Phaedr.* 241e ἤδη ἔπη φθέγγομαι ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους.

<sup>3</sup> Cf. Plut. *Alex.* 53.3.

<sup>4</sup> Cf. Philostr. *VS praef.*, 1.8, 1.18, 2.10, 2.14-15, 2.27, 2.33. Per la categoria retorica di *copia verborum* cf. Lausberg 1960, 550. Si noti come anche l'oratore perfetto, come il per-

Più semplice e banale l'altra occorrenza platonica del medesimo termine in *Leg.* 6.779c: gli ἀστυνόμοι dovranno badare, nella città di cui il filosofo sta dettando minuziosamente e pedantesca mente la legislazione, al regolare flusso dell'acqua piovana: καὶ δὴ καὶ ὑδάτων τῶν ἐκ Διὸς εὐροίας τούτους ἐπιμελεῖσθαι χρεὼν κτλ. Poche pagine dopo il sostantivo viene ancora una volta impiegato ad esprimere un fenomeno che viene considerato del tutto naturale: discutendo della procreazione, Platone vuole imporre alle coppie giovani di separarsi, qualora non abbiano ancora avuto figli nei primi dieci anni della loro unione, ὅταν εὐροία ᾗ τῆς γενέσεως, ossia quando la procreazione risulti più facile e abbondante grazie al vigore dei coniugi<sup>5</sup>.

Ma molto prima del filosofo ateniese e in direzione assai diversa e più interessante, Eschilo piega il verbo εὐροέω a un significato del tutto metaforico, per indicare una sorte felice, pur conservando in qualche misura sottintesa la nozione di scorrimento: nei *Persiani* la regina Atossa dichiara che gli esseri umani, dopo avere sperimentato la sventura, sono sempre timorosi e sfiduciati; invece, ὅταν ὁ δαίμων εὐροῇ, πεποιθέναι / τὸν αὐτὸν αἰεὶ δαίμον' οὐριεῖν τύχης<sup>6</sup>. Nel passo eschileo il verbo è già deputato a esprimere, se non proprio un concetto etico, una condizione esistenziale, che nell'interpretazione tragica si rivela però evidentemente erronea (e la regina stessa ne costituisce la smentita vivente): quella di chi ritenga, dopo avere sperimentato una volta la buona sorte, di poter essere sempre fortunato. E appunto di questo valore metaforico gli Stoici si appropriano nell'ambito del loro eudemonismo, secondo elementi che – come vedremo – possono sembrare contraddittorii e tali erano sembrati già nell'antichità, non solo a chi giudichi questo filosofema nei termini della psicologia contemporanea.

Punto di partenza per la nostra indagine può essere la testimonianza di Stobeo, che scrive senza mezzi termini: τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὥρισατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροία βίου<sup>7</sup>. La testimonianza molto tarda di Stobeo è confortata, anzi rafforzata, da quella di Sesto Empirico, che attribuisce la medesima opinione pure a Cleante e Crisippo, riunendo così i tre grandi maestri dello Stoicismo antico<sup>8</sup>. Soprattutto Cri-

fetto saggio stoico, sia considerato un ideale pressoché irraggiungibile: come Epitteto cercò senza mai trovarlo il vero filosofo, così Quintiliano, 12.1.18, poteva scrivere con un certo rammarico ma senza mezzi termini: *quod si defuit his viris summa virtus, sic quaerentibus an oratores fuerint respondebo quo modo stoici, si interrogentur an sapiens Zeno, an Cleanthes, an Chrysippus ipse, respondeant, magnos quidem illos ac venerabiles, non tamen id, quod natura hominis summum habet, consecutos.*

<sup>5</sup> Cf. Plat. *Leg.* 6.784b.

<sup>6</sup> Cf. Aesch. *Pers.* 601-602.

<sup>7</sup> Cf. Stob. *Ecl.* 2.77.20 W. (= SVF 1.184).

<sup>8</sup> Cf. Sext. *AM* 11.30 εὐδαιμονία δὲ ἐστίν, ὡς οἱ τε περὶ τὸν Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον ἀπέδωσαν, εὐροία βίου (= SVF 1.184).

sippo permette di dare un contenuto meno vago a quest'espressione nel primo libro περὶ τελῶν, là dove, secondo la testimonianza fondamentale di Diogene Laerzio (SVF 184), egli postula come fine assoluto e indipendente da qualsiasi altra motivazione o scopo la vita «secondo virtù» e quest'ultima consiste nel vivere armonicamente κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν<sup>9</sup>. Solo a questa condizione si può realizzare la vera εὖροια βίου. E secondo un'altra testimonianza, della cui autenticità possiamo essere certi perché proviene da Epitteto, molto affine, se non identica, ad essa Crisippo considerava la ἀπάθεια: «per comprendere che non sono falsi quei principii da cui derivano il benessere (εὖροια) e l'impassibilità (ἀπάθεια), prendi tutti i miei libri e capirai che sono vere e congruenti con la natura quelle cose che mi rendono impassibile (ἀπαθῆ)»<sup>10</sup>. Epitteto, più di altri stoici, mostra di amare questa parola, in verità intraducibile nella sua pienezza semantica, ma che comunque esprime l'idea dello scorrere, del fluire benefico e positivo della vita umana: di fatto l'armonia psichica; e proprio su Epitteto converrà soffermarsi.

Egli conosce l'intera famiglia di parole εὖροια, εὖροεῖν, εὖρους, εὐρώως<sup>11</sup>, ma di gran lunga più frequente è l'uso del sostantivo, che può annoverare quindici occorrenze, di cui varrà la pena esaminare almeno le più significative<sup>12</sup>. In 2.16 Epitteto vuole dimostrare, attraverso una sequenza serrata di interrogative e di *exempla* tratti dalla vita quotidiana (l'oratore, il musicista, il navigante) che caratterizzano costantemente il suo stile<sup>13</sup>, come il bene e il male dipendano esclusivamente dalla προαίρεσις, ossia dall'opinione che ciascun uomo formula sulla realtà esterna<sup>14</sup>. Tale opinione deve risultare così salda da permettere in ciascun caso un giudizio sicuro su ciò che dipende da noi e ciò che invece ci è estraneo (τὰ ἐκτός), senza lasciarsi

<sup>9</sup> Cf. Diog. Laert. 7.87 (= SVF 3.4).

<sup>10</sup> Cf. Epict. 1.4.28-29.

<sup>11</sup> L'uso di questo avverbio è più raro, ma occorre in 1.4.27 (εὐρώως καὶ ἀταράχως βιώσασθαι) e 3.22.45 (πῶς ἐνδέχεται μηδὲν ἔχοντα [...] διεξάγειν εὐρώως). La domanda è ovviamente retorica, e la risposta è fornita dall'esempio vivente di Epitteto stesso, che sa rinunciare completamente a ciò che non gli è proprio (οἰκεῖος) in quanto essere razionale.

<sup>12</sup> Nell'*Encheiridion* appare solo una volta il verbo εὐροέω (8.2).

<sup>13</sup> Non si dimentichi che Epitteto si rivolgeva probabilmente a un pubblico molto giovane, per il quale simile tono didattico poteva risultare consona: cf. Long 2002, 11: «He is reputed to have been visited by the Emperor Hadrian, and the *Discourses* indicate that other prominent figures sought conversations with him. In the main, though, young students seem to have been the centre of his life until old age».

<sup>14</sup> In ciò egli si discosta dall'insegnamento più tradizionale della scuola stoica, secondo il quale la προαίρεσις è semplicemente un'opinione preventiva, una vera αἵρεσις πρὸ αἰρέσεως; cf. SVF 3.173; ossia, secondo la definizione di Pohlenz 1967, II, 114, «una prima provvisoria decisione».

atterrire o lusingare da nulla. Di tutto ciò che non dipenda da lui l'aspirante filosofo non deve preoccuparsi, se non vuole comportarsi come un bambino che invochi piangendo la madre o la nutrice<sup>15</sup>. E il disprezzo per la realtà esteriore viene espressa mediante l'accumulo dei diminutivi, che nella prosa epittetea sono molto frequenti e hanno sempre connotazione negativa: *πλακούντιον, κοράσιον, γυμνασίδιον, στωϊδία, νεανισκάριον*<sup>16</sup>. Per chi non sappia essere superiore a simili sciocchezze, tutta la vita diventa una tragedia: *ἴδε πῶς τραγωδία γίνεται, ὅταν εἰς μωροὺς ἀνθρώπους πράγματα τὰ τυγχάνοντ' ἐμπέσῃ* (2.16.31). Occorre dunque liberarsi una volta per sempre da simile atteggiamento: *οὐ θέλεις ἤδη ὡς τὰ παιδία ἀπογαλακτισθῆναι καὶ ἄπτεσθαι τροφῆς στερεωτέρας μηδὲ κλάειν μάμμιας καὶ τιθᾶς, γραῶν ἀποκλαύματα;* (2.16.40). Solo a questa condizione l'uomo potrà raggiungere quella condizione ideale di serenità spirituale, che Epitteto definisce appunto come *εὖροια*. Ma come considerarla tale, se in realtà per ottenerla si deve condurre una battaglia quotidiana e incessante? Qual è in sostanza il suo contenuto? Epitteto non tarda a chiarire questo punto, allorché suggerisce le parole con cui occorre rivolgersi alla divinità: *χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι* (2.16.42)<sup>17</sup>. Ecco dunque perché la condizione dell'aspirante alla saggezza – Epitteto sa bene che essa è destinata a rimanere un ideale non interamente raggiungibile – si può definire un felice corso di vita, una *εὖροια τοῦ βίου* appunto, perché da tale stato d'animo ogni contraddizione, ogni ostacolo vengono automaticamente esclusi, indipendentemente dalle circostanze esterne materiali.

A una metafora esplicitamente agonale egli ricorre anche in 2.18, interamente dedicato al modo in cui occorre contrastare le *φαντασίαι*, ossia le impressioni sensoriali, che giungono dall'esterno a turbare il giudizio razionale, la *προαίρεσις* che deve caratterizzare la parte migliore di noi stessi, τὸ ἡγεμονικόν<sup>18</sup>. Dopo un lungo sviluppo sulla potenza dell'abitudine, che non deve essere volta al male bensì al bene morale, Epitteto esalta la grandezza

<sup>15</sup> Cf. 2.16.28. Costante è in questo capitolo il riferimento alla condizione dell'infanzia, che a Epitteto appare sempre come un termine di paragone negativo, perché nel bambino la facoltà razionale non è ancora pienamente sviluppata. In sostanza, egli gioca sul contrasto fra l'irrazionalità del bambino e quello che dovrebbe essere il comportamento perfettamente conforme alla ragione dell'adulto. La presenza frequente in Epitteto del mondo infantile meriterebbe forse un riesame aggiornato, dopo la trattazione ormai obsoleta di Renner 1905.

<sup>16</sup> Cf. 2.16, 25, 29.

<sup>17</sup> Parole, queste ultime, che sembrano quasi contenere una reminiscenza di quelle che Emone rivolge al padre in *Soph. Ant.* 635 *πάτερ, σός εἰμι*. Ma mentre nella tragedia il giovane se ne serve come *captatio benevolentiae* nei confronti dell'intrattabile genitore, nel contesto di Epitteto la sincerità appare assoluta.

<sup>18</sup> Sul concetto di *προαίρεσις*, oltre a Pohlenz 1967, II, 114-120; cf. Dobbin 1991, Gournat 2005.

di tale esercizio costante: μέγας ὁ ἀγὼν ἐστίν, θεῖον τὸ ἔργον, ὑπὲρ βασιλείας, ὑπὲρ ἐλευθερίας, ὑπὲρ εὐροίας, ὑπὲρ ἀταραξίας (2.18.28). Rispetto al passo precedentemente esaminato, qui εὐροία, pur sempre associata alla superiorità (βασιλεία, intesa ovviamente come il rovesciamento della regalità politica) e alla libertà spirituale, sembra quasi la penultima tappa nel cammino verso la meta suprema del saggio, la atarassia, che comunque Epitteto non considera identica all'insensibilità: se non altro perché lo Stoicismo non rifiuta i vincoli familiari e sociali, anzi li raccomanda in quanto parte dei καθήκοντα, degli *officia* che l'individuo deve assolvere. Ancora una volta, egli è consapevole della difficoltà di tale battaglia, che non si può nemmeno sperare di vincere senza l'invocazione e l'aiuto della divinità: da tale punto di vista, Epitteto è assai più incline a una sorta di vera e propria devozione religiosa rispetto ad altri esponenti dello Stoicismo, non solo ai fondatori della scuola, ma anche a un esponente dello Stoicismo tardo quale Marco Aurelio, per il quale, pur fortemente influenzato da Epitteto stesso, la divinità appare più lontana e distante, meno decisiva nella tensione dell'uomo verso il proprio perfezionamento morale, ossia verso la προκοπή, concetto centrale dell'etica stoica<sup>19</sup>. Quest'ultimo non deve però essere inteso necessariamente come sforzo penoso, e in definitiva lo Stoicismo non perde di vista che fine ultimo dell'essere umano sono pur sempre la felicità, la serenità, una εὐδαιμονία che è appunto εὐροία e ἀπάθεια, il tranquillo scorrere dell'esistenza nella superiorità rispetto alle passioni e più in generale alle impressioni esterne, a tutto quanto non dipende da lui: una *beata vita secundo defluens cursu arbitrii sui tota*, per usare la felice traduzione senecana dei tre termini greci<sup>20</sup>. Ma più di ἀπάθεια, a rischio di essere

<sup>19</sup> Sulla religiosità di Epitteto e sulla affinità – solo apparente – con quella cristiana rimangono definitive le pagine di Bonhöffer 1890 e soprattutto 1911; Spanneut 1969; ma ormai imprescindibile Long 2002, 143-147 e 259-260, che osserva come non ci sia alcuna prova di un contatto diretto fra Epitteto e i cristiani, discutendo l'occorrenza del termine rarissimo παραβαπτιστής – se ne conoscono solo altre due negli Atti della sinodo di Costantinopoli-Gerusalemme (536 d.C.) – in 2.9.21 (pp. 17, 110 n. 9). Tuttavia non si può passare sotto silenzio la menzione dei Γαλιλαῖοι in 4.7.6, un passo dove costoro vengono citati in maniera poco lusinghiera per la loro irriflessività caratteriale, esattamente come Marco Aurelio rimprovererà ai Χριστιανοί l'inclinazione teatrale al martirio: cf. 11.3.2 (ma l'autenticità del passo marcaureliano è dibattuta: Dalfen 1987, 98, lo espunge). Più in generale, sui discussi rapporti fra Stoicismo e cristianesimo cf. Pohlenz 1967, II, 261-400, che nella sua panoramica giunge fino al V secolo e al definitivo trionfo della nuova religione; più problematico e aggiornato Jagu 1989. Per il diverso atteggiamento di Marco Aurelio nei confronti del divino cf. ora soprattutto Rutherford 1989, 225-255, che sviluppa un'acuta analisi del problema nell'uno e nell'altro filosofo sul piano concettuale e stilistico.

<sup>20</sup> Cf. Sen. *Epist.* 120.11. In questa epistola Seneca discute che cosa sia la virtù e come si distingua l'uomo virtuoso, introducendo romanamente una significativa accentuazione dell'elemento volontaristico rispetto all'intellettualismo socratico che pur sempre caratterizza la

interpretata come disumana insensibilità o come sterile immobilismo, εὖροια suggerisce una dinamica positiva nel segno della προκοπή, che non esclude una vera e propria gioia interiore. Questo è il trinomio che appare in 1.4.3 come risultato finale, sia pure solo auspicato, del lungo processo di προκοπή, a cui il capitolo è dedicato. Anzi Epitteto non esita ad affermare: τί ἔργον ἀρετῆς; εὖροια (1.4.5), e a definire quest'ultima non come una conoscenza libresca della teoria stoica che di per sé sola potrebbe rivelarsi inutile anzi perfino fuorviante, bensì l'applicazione costante e coerente della dottrina nella vita quotidiana: essa sola può condurre alla condizione di εὖροια e ἀπάθεια (1.4.29), essa sola giustifica e rende feconda la lettura di Crisippo. Del resto contro i pericoli della φιλολογία, ossia dello studio fine a se stesso, Epitteto mette in guardia nel lungo trattatello πρὸς τοὺς περὶ τὸ ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν ἐσπουδακότας (4.4). La lettura è perfettamente inutile, una distrazione insensata, se non viene subordinata alla serenità interiore (εὖροια), una condizione che finalmente Epitteto definisce con chiarezza: ἡ δ' εὖροια οὐδὲν οὕτως ἔχει ὥς τὸ διηνεκὲς καὶ ἀνεμπόδιστον (4.4.5), così come τὸ εὐροεῖν equivale ad essere ἀκώλυτον, ἀπαραπόδιστον (4.4.22). Dunque uno stato che si caratterizza mediante la durata e l'indipendenza da qualunque ostacolo esterno e che, come tale, solo può garantire la felicità, εὐδαιμονία, del saggio, raggiunta la quale nemmeno lo studio serve più, perché ormai esso sarebbe reso superfluo dalla pratica concreta della dottrina morale. E in simili affermazioni Epitteto dichiara al tempo stesso lo spirito con cui desidera essere ascoltato dai suoi discepoli: uno spirito completamente diverso da quello dei retori suoi contemporanei o di poco più giovani quali Dione di Prusa o Favorino di Arelate, che pure si piccavano di filosofia e amavano porsi come maestri di vita<sup>21</sup>. Come altrettanto evidente è la

dottrina dei maestri greci, dove il giudizio, la προαίρεσις, occupa, come si è già osservato, una posizione privilegiata. Né Epitteto né Marco Aurelio avrebbero mai condiviso del tutto l'icastica sentenza senecana (*Epist.* 80.4): *quid tibi opus est ut sis bonus? Velle*. E ancor meno il suo *velle non discitur* (*Epist.* 81.13).

<sup>21</sup> Sul socratismo alquanto superficiale ma molto esibito di Dione di Prusa cf. Long 2002, 48-50, 122-123. Molto diversa e più complessa la posizione di Plutarco, che, se non può considerarsi filosofo *à part entière*, tuttavia si tenne lontano da qualsiasi esibizione retorica e fu comunque provvisto di una cultura filosofica tutt'altro che trascurabile, collocata in modo coerente nel medio platonismo e attestata per altro su posizioni poco benevole nei confronti dello stoicismo, espresse soprattutto in *De Stoicorum repugnantiis* e *De communibus notitiis adversus Stoicos*; ma in gran parte dedicati alla polemica antistoica sono pure *De virtute morali* e *De facie in orbe lunae*. Sul rapporto fra Plutarco e lo Stoicismo la sintesi migliore è pur sempre quella di Babut 1969; ma si veda anche la recensione di Long 1972, 27-29, che mette in luce come in realtà l'opposizione teoretica non escluda punti di contatto soprattutto nell'etica. La sua polemica si dirige in ogni caso contro lo stoicismo antico, in particolare contro Crisippo, mentre non ci sono tracce di una conoscenza di Epitteto da parte di Plutarco.



funzione strumentale e subordinata all'etica che Epitteto, assai più di Marco Aurelio, assegna alla teoria logica e fisica dello stoicismo: unica via che possa condurre alla εὐροια, qui intesa come puro e semplice sinonimo di εὐδαιμονία, è la consueta distinzione fra ciò che dipende da noi e ciò che ci è estraneo, di cui non vale la pena di preoccuparsi per non incorrere in turbamenti inutili, che inevitabilmente comprometterebbero la pace interiore. E tuttavia tale distinzione non può non dipendere dalla προαίρεσις, in un sistema dove *tout se tient*: μία ὁδὸς ἐπὶ εὐροίαν (...) ἀπόστασις τῶν ἀπροαιρέτων (4.4.39). Tale serenità interiore si deve del resto ottenere, secondo Epitteto, non isolandosi egoisticamente dai propri simili, bensì impegnandosi in un ἀγών che è vera e propria lotta – οὐδεὶς ἀγὼν δίχα θορύβου γίνεται (4.4.31) – ben lontana dalla ἡσυχία epicurea<sup>22</sup> e sempre sostenuta dalla coscienza di una costante assistenza divina.

Nel lunghissimo saggio che apre il quarto libro, περὶ ἐλευθερίας, vera e propria *summa* del suo pensiero, Epitteto tratta dell'unica vera libertà, quella interiore, che non dipende da nessuno e dunque nessuno può togliere a chi la possiede; ma non esiste solo quella, bensì anche la libertà che ogni schiavo desidera appassionatamente, per il quale anch'essa è εὐροια, mentre nella sua condizione di servitù gli sembra di essere ostacolato e inceppato (ἐμποδίζεσθαι καὶ δυσροεῖν, 4.1.34). Ma poi, una volta affrancato, viene travolto dal desiderio dei beni esteriori e si sottopone a una servitù peggiore della precedente, perché non ha compreso dove risieda, in che cosa consista la vera felicità, ciò che possa rendere l'esistenza veramente εὖρους; e passa da una miseria all'altra. Non così il vero filosofo, che sa applicare le proprie prenozioni (προλήψεις)<sup>23</sup> alle singole situazioni e dunque valutarle correttamente sul piano della retta ragione, del λόγος che si sviluppa nel corso della maturazione della persona giungendo alla comprensione delle κοινὰ ἔννοια, sulle quali, per la verità, si accese ben presto un vivo dibattito – Plutarco ne fu testimone e protagonista – fra sostenitori e avversari della Stoa.

Un frammento conservato da Stob. *Ecl.* 2.8.30 W. (= fr. 4), definisce l'uso corretto delle rappresentazioni sensibili (φαντασίαι) come ἐλευθερία, εὐροια, εὐθυμία, εὐστάθεια. Fra questi vari termini, sul piano metaforico sembrano confliggere εὐροια e εὐστάθεια, se è vero che il primo suggerisce l'immagine di uno scorrimento, di un flusso regolare e incessante<sup>24</sup>, mentre il

<sup>22</sup> Epitteto, diversamente da Seneca, concede poco o nulla ai seguaci del Giardino: fra i numerosi attacchi polemici a Epicuro cf. specialmente 3.7, senza dubbio il più ampio e sistematico.

<sup>23</sup> Per la definizione e la discussione del termine cf. Pohlenz 1967, I, 103-108; in particolare nell'ambito del pensiero di Epitteto cf. Pohlenz 1967, II, 115 n. 20. Per il suo rapporto con il concetto di κοινὴ ἔννοια cf. almeno Sandbach 1971, 22-37.

<sup>24</sup> Cf. *supra* il passo platonico da cui quest'indagine ha preso le mosse.

secondo contiene in sé il concetto della stabilità, se non proprio dell'immobilità. Il medesimo accostamento, a livello dei verbi corrispondenti, occorre in 3.10, 3.20, 4.1.46, dove, sia pure retoricamente, Epitteto si chiede se un uomo, per il semplice fatto di essere diventato «amico di Cesare»<sup>25</sup>, πέπνυται κωλύμενος, πέπνυται ἀναγκαζόμενος, εὐσταθεῖ, εὐροεῖ. E in 3.9.17 al solito interlocutore anonimo – ma non necessariamente fittizio, se davvero Arriano registrò in qualche misura i dibattiti fra il maestro e i suoi discepoli – egli ribatte che, pur dopo avere soddisfatto le esigenze materiali, gli rimarrebbe da ottenere l'essenziale: τοῦ εὐσταθεῖν, τοῦ κατὰ φύσιν ἔχειν τὴν διάνοιαν, τοῦ μὴ ταραττεσθαι. Il sostantivo εὐστάθεια non è certo esclusivo del lessico filosofico: negli scritti medici vale a indicare la buona salute, determinata dall'equilibrio stabile degli umori e degli elementi corporei<sup>26</sup>; ma appare frequentemente pure nei *Septuaginta*, in Filone d'Alessandria, nei Padri della Chiesa e negli autori bizantini, che sembrano avere nutrito una particolare predilezione per questo termine, soprattutto nell'ambito della produzione teologica ed etica; ma anche in Plutarco, che certo non a caso cita la εὐστάθεια di Catone Minore<sup>27</sup>. E non è difficile supporre che esso costituisca una traccia del forte influsso che lo stoicismo esercitò in ambito cristiano, e prima ancora giudaico-alessandrino. Epitteto, in verità, vi ricorre piuttosto parcamente, e ancora una volta poteva rifarsi all'illustre esempio di Crisippo, il quale aveva posto fra i requisiti indispensabili per una vita ἀκολούθως τῇ φύσει l'inclinazione naturale πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν<sup>28</sup>. Ma il contrasto fra i due termini è solo verbale e apparente: di fatto entrambi connotano lo stato in cui si trova l'anima del saggio, i cui moti fluiscono senza lasciarsi ostacolare dalle cose οὐκ ἔφ' ἡμῖν, e che dunque è sempre salda, ferma, εὐσταθής, nella coerenza morale, nella fedeltà ai principii (δόγματα). Marco Aurelio non conosce il sostantivo, così come ignora εὐροια, bensì solo il verbo e l'aggettivo corrispondenti. In Marco, tuttavia, conformemente all'impronta molto austera, se non proprio pessimistica, della sua personalità filosofica, εὐσταθεῶ esprime certo la stabilità del carattere, ma soprattutto nelle situazioni difficili: οὐδὲν οὐδενὶ συμβαίνει, ὃ οὐχὶ πέφυκε φέρειν. ἄλλω τὰ αὐτὰ συμβαίνει καὶ ἤτοι ἀγνοῶν, ὅτι συμβέβηκεν, ἢ ἐπιδεικνύμενος μεγαλοφροσύνην εὐσταθεῖ καὶ ἀκάκωτος

<sup>25</sup> Allusione assai precisa ai membri del *consilium principis*, ossia al gruppo ristretto di cortigiani più vicini all'imperatore e perciò stesso più influenti.

<sup>26</sup> Cf. e.g. Gal. *De meth. med.*, dove si parla a più riprese della εὐστάθεια τῶν ἐνεργειῶν. Sul rapporto fra Epitteto e Galeno cf. Cadiou 1954.

<sup>27</sup> Cf. Plut. *Cato Min.* 59.2: ormai rifugiato a Utica, apprende la disfatta dei pompeiani a Tapso, ma, pur nella confusione e disperazione generale, convoca un'improvvisata βουλή, alla quale si presenta προσελθὼν καὶ μετ' εὐσταθείας, ὥσπερ οὐδενὸς καινοῦ γεγονότος.

<sup>28</sup> Cf. Stob. *Ecl.* 2.60.9 W. (= SVF 3.264).

μένει. δεινὸν οὖν ἄγνοϊαν καὶ ἀρέσκειαν ἰσχυροτέρας εἶναι φρονήσεως (5.18.2); oppure come rifugio contro quello che si potrebbe definire il dubbio metafisico: se il mondo è assolutamente abbandonato al caso, egli non avrà alcun motivo di preoccupazione perché l'annientamento lo raggiungerà comunque, qualsiasi cosa faccia; ma se – come egli crede fermamente – esso obbedisce a un ordine provvidenziale, σέβω καὶ εὐσταθῶ καὶ θάρρῳ τῷ διοικοῦντι (6.10.5). E altrove (11.9.1) il sovrano raccomanda a se stesso di mantenersi εὐσταθής anche quando qualcuno voglia distoglierlo dal cammino κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, conservando nello stesso tempo un'inalterabile benevolenza anche nei confronti di costoro. Insomma, quello dell'imperatore filosofo è un atteggiamento psicologicamente difensivo, quale non si riscontra in Epitteto, che colora le sue riflessioni di un maggiore ottimismo; ma del tutto diversa è anche la natura dei due scritti: riflessioni riservate a se stesso nel caso di Marco Aurelio, che proprio per questo si astiene quasi sempre da quei toni polemici che caratterizzano invece costantemente le diatribe epittetee, rivolte esplicitamente a un pubblico di discepoli da convincere e quasi soggiogare intellettualmente<sup>29</sup>.

Rimane forse da chiedersi come un percorso etico così impegnativo come quello stoico possa qualificarsi εὖποια; ma la risposta è in Epitteto stesso, che non ha dubbi: l'eliminazione di ogni preoccupazione per ciò che non riguarda noi stessi, che non dipende da noi, e invece la cura di sé nel senso di uno sforzo di miglioramento morale costante non può non rappresentare l'unica vera felicità (εὐδαιμονία), l'unico vero modo di trascorrere un'esistenza priva di disarmonia e contraddizioni interiori, quasi un fiume che scorra maestoso senza ostacolo alcuno sempre nel medesimo alveo. La sua è certo una scelta intellettualistica, che non sembra tenere conto dei limiti posti inevitabilmente alla natura umana, che anzi vuole trascenderli continuamente rovesciando quello che si potrebbe definire il senso comune. Di tale paradossalità gli Stoici erano sempre stati consapevoli<sup>30</sup>, e Epitteto stesso sa

<sup>29</sup> Ovviamente qui si pone ancora una volta il problema della mediazione di Arriano; ma sembra plausibile l'ipotesi, ormai prevalente, che egli sia stato fedele, se non sempre *ad verbum*, almeno allo spirito e alla metodologia didattica del maestro, tanto più che, come osserva fra gli altri Long 2002, 41, lo stile dei discorsi rappresenta una voce «quite distinct from Arrian's authorial persona in his other works». *Contra* Wirth 1967, che pensa a una completa rielaborazione da parte di Arriano sul modello dei *Memorabilia* senofontei; e, sul fronte opposto, Dobbin 1998, che crede invece alla fedeltà assoluta di Arriano al dettato del maestro. Sulla lingua e lo stile di Arriano disponiamo degli importanti contributi di Floristán Imízcoz 1994, 1995.

<sup>30</sup> In Plut. *De Stoic. rep.* 1041 F (= SVF 3.545) Crisippo afferma: πλάσμασιν δοκοῦμεν ὅμοια λέγειν καὶ οὐ κατὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. Ma Plutarco confonde semplicisticamente, soprattutto in *De communibus notitiis*, le κοινὰ ἔννοιαι degli Stoici con

che ciò rappresenta un ideale irraggiungibile nella sua pienezza, ma ciò nonostante invita i suoi discepoli a non arrendersi mai, perché l'impegno coincide in sostanza con il premio: una felicità interiore che nessuno e nulla possono turbare perché mai in contrasto con se stessa, pur senza divenire mai freddamente disumana nella sua distante perfezione morale.

Giuseppe Lozza  
Università di Milano

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Babut 1969 = D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969.  
 Bonhöffer 1890 = A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890.  
 Bonhöffer 1911 = A. Bonhöffer, *Epiktet und das neue Testament*, Gießen 1911.  
 Cadiou 1954 = R. Cadiou, *Épictète et Galien*, «BAGB» 4, 1954, 94-101.  
 Dalfen 1987 = *Marcus Aurelius. Ad se ipsum libri XII*, edidit J. Dalfen, Leipzig 1987.  
 Dobbin 1991 = R. Dobbin, *Prohairesis in Epictetus*, «Ancient Philosophy» 11, 1991, 111-135.  
 Dobbin 1998 = R. Dobbin, *Epictetus. Discourses, Book I*, Oxford 1998.  
 Floristán Imízcoz 1994 = J. M. Floristán Imízcoz, *Arriano, aticismo y koiné*, I. *Fonética y morfología*, «CFC(G)» 4, 1994, 161-187.  
 Floristán Imízcoz 1995 = J. M. Floristán Imízcoz, *Arriano, aticismo y koiné*, II. *Sintaxis*, «CFC(G)» 5, 1995, 91-141.  
 Gourinat 2005 = J.-B. Gourinat, *La prohairesis chez Épictète: décision, volonté ou 'personne morale'?* «PhilosAnt» 5, 2005, 93-134.  
 Lausberg = H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, I-II, München 1960.  
 Long 1972 = A. A. Long, *Plutarch and Stoicism*, «CR» 22, 1972, 27-29.  
 Long 2002 = A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002.  
 Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II, trad. it. Firenze 1967.  
 Renner 1905 = R. Renner, *Das Kind. Ein Gleichnismittel des Epiktets*, München 1905.  
 Rutherford 1989 = R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1989.  
 Sandbach 1971 = F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in: A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 22-37.  
 Spanneut 1969 = M. Spanneut, *Le Stoïcisme des pères de l'église*, Paris 1969.  
 Wirth 1967 = T. Wirth, *Arrians Erinnerungen an Epiktet*, «MH» 24, 1967, 149-189; 197-216.

il *sensus communis*, e a quel punto l'accusa di contraddittorietà che egli muove loro diventa inevitabile.